La «théologie spirituelle» Point critique pour la théologie dogmatique

Quand on entend le terme de «théologie spirituelle», on pense probablement d'abord à cet ensemble aussi vaste que riche de textes qui forment ce qu'on appelle communément la littérature spirituelle du christianisme. Des noms prestigieux viennent à l'esprit: Grégoire de Nysse, saint Augustin et saint Bernard, Thérèse d'Avila, saint Jean de la Croix, Elisabeth de la Trinité et bien d'autres encore, bref des «spirituels» qui, voulant communiquer par écrit leur expérience chrétienne, ont dû la réfléchir, passer par ce qu'on peut appeler une certaine intelligence expérimentale.

On pense peut-être aussi à ses propres lectures spirituelles, au goût provoqué par la nourriture solide de ces maîtres, goût d'autant plus prononcé qu'ils nous auront appris à reconnaître notre identité «spirituelle», à nommer notre propre expérience, à la réfléchir et la comprendre dans notre propre culture.

Parler de «théologie spirituelle» implique en effet une relation: relation entre une tradition expérimentale et celui qui se l'approprie; relation, qui enjambe l'espace et le temps, entre le maître et son disciple, à condition cependant que les noms exceptionnels qui signent les textes spirituels perdent quelque peu leur caractère prestigieux et que les maîtres s'effacent, parfois même violemment, au profit de l'expérience qu'ils ont engendrée.

Nous touchons ici au cœur de toute «théologie spirituelle» digne de ce nom: *la singularité absolue* de l'expérience de Dieu, dont cette théologie se réclame, et son caractère universel, je veux dire *commun*, accessible à tous, sans aucune discrimination élitiste: «Ils ne s'instruiront plus entre compagnons, entre frères, répétant: 'Apprenez à connaître le Seigneur!'», prophétise Jérémie, «car ils me connaîtront tous, petits et grands» (*Jr 31*, 34). Et, à sa suite, le Nouveau Testament ne cesse de chercher des mots pour dire l'aujourd'hui de cette expérience immédiate, toujours singulière (c'est-à-dire me concernant) et en même temps universellement répandue par l'Esprit: la théorie paulinienne des charismes, par exemple, ou encore l'idée pétrinienne d'un «sacer-

doce royal» communiqué à tous. On ne peut assez souligner la force de ce paradoxe fondamental de toute «théologie spirituelle»: l'expérience de Dieu est toujours *incomparablement* personnelle et justement proposée comme telle à tous; paradoxe qui fait dire à saint Ignace (dans les Règles à observer pour avoir le sens vrai qui doit être le nôtre dans l'Église militante), qu'«il faut nous garder de faire des comparaisons entre nous qui sommes vivants et les bienheureux du passé[1]».

Quand nous entendons parler de «dogmatique ecclésiale», nous nous trouvons dans un champ de références tout autre. L'adjectif «ecclésiale» est d'ailleurs presque redondant, dans la mesure où la «dogmatique» est l'expression officielle de la foi de l'Église, basée sur l'Écriture et la Tradition, et proclamée de façon normative par ceux qui sont les garants et de la fidélité apostolique au Fondateur et de la communion de tous ceux qui s'y réfèrent.

Il est donc encore question de tradition. Mais de quel type de rapport à la tradition s'agit-il? Cherche-t-on spontanément dans un ouvrage de «théologie dogmatique» une nourriture spirituelle à goûter et une référence pour déchiffrer notre expérience de foi? La dogmatique s'appuie d'abord sur la fidélité: fidélité à une loi ecclésiale, diraient certains, sûrement fidélité à la *regula fidei* qu'est le Symbole.

De la «théologie spirituelle» à la «théologie dogmatique», le centre de gravité se déplace donc considérablement. La revendication du rapport immédiat à Dieu, suspectée à toutes les époques par la hiérarchie, risque de disparaître dans une Église qui se comprend avant tout comme enseignante ou éducatrice, *mater et magistra*, et qui apparemment ne cesse de démentir l'accomplissement de la prophétie de Jérémie en disant: «Venez! Apprenez de moi à connaître le Seigneur!» En même temps qu'elle se méfie de la référence à l'absolue singularité de la conscience, elle fait peser une certaine menace sur l'égalité entre tous les «spirituels». L'asymétrie entre les sujets croyants et les garants de l'unité et de la fidélité apostolique semble donc constitutive d'une «dogmatique ecclésiale» basée sur la *regula fidei*.

Cette brève confrontation entre deux types de théologies, l'une «spirituelle», l'autre «dogmatique», montre donc à l'évidence un

---

1. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n° 364.

certain nombre de points de friction; comme si le champ de la foi et de l'intelligence de la foi était traversé par une ligne à haute tension sous laquelle se produisent de temps à autre des décharges électriques dangereuses pour ceux qui s'y trouvent. Il serait d'ailleurs trop facile de situer ces tensions uniquement du côté du contenu théologique: l'expérience de Dieu du «spirituel» qui aurait du mal à se reconnaître dans le Dieu de la *regula fidei*, ou la présentation dogmatique du mystère chrétien qui serait menacée par le langage expérimental de tel ou tel «mystique» (par exemple la poésie de saint Jean de la Croix). Après tout, on pourrait harmoniser ces approches en parlant de perspectives complémentaires. En fait, les frictions sont dangereuses (et peut-être aussi plus fécondes), parce qu'elles surgissent entre *sujets différents* qui trouvent leur identité personnelle dans des références différentes: d'une part, des individus croyants, des groupes religieux (sectes ou autres) qui se réfèrent à leur(s) expérience(s) spirituelle(s) et d'autre part les garants apostoliques de l'Église s'identifiant à la normativité de la foi.

On voudrait donc réfléchir, dans un premier temps, assez librement, sur ces points de friction entre deux types de théologie et leurs tenants (I), avant de les inscrire dans un schéma historique, pour mieux saisir la fécondité actuelle de ces tensions (II). On sait que le point critique dans un processus chimique indique le degré d'intensité d'une variable (de chaleur, par exemple) définissant les conditions auxquelles un phénomène (par exemple, l'ébullition ou la congélation) se produit. Ne pourrait-on pas dire que la consistance propre que prend actuellement la référence à l'«expérience spirituelle» est ce point critique qui pourra conduire la «dogmatique ecclésiale» vers ce qu'elle est? C'est la question que je voudrais traiter dans la dernière partie de ce bref parcours (III).

I. - Points de frictions entre dogmatique et «théologie spirituelle»

Dans cette première partie, je voudrais donc d'abord visiter très brièvement les lieux de conflit entre dogmatique et «théologie spirituelle», en suivant simplement l'itinéraire que nous propose le Symbole tripartite, à partir de l'Église. Il faudra ensuite se demander comment interpréter les tensions que nous aurons rencontrées.

1. *L'Église et le sujet croyant*

Il est assez étonnant de trouver, à la fin du livret des *Exercices* de saint Ignace, des «Règles à observer pour avoir le sens vrai qui doit être le nôtre dans l'Église militante». S'il faut des règles en la matière, est-ce que cela ne signifie pas que ce «sens vrai» n'est plus donné comme une évidence première dès que le sujet s'émancipe de toute référence purement extérieure et engage sa vie au nom même de son expérience personnelle du Christ? Certes, l'Église est présupposée quand quelqu'un commence l'itinéraire des *Exercices* et elle est rendue présente dans la relation du retraitant à l'accompagnateur; mais il est significatif qu'elle n'apparaît explicitement qu'à la fin du parcours. Il y a là, au-delà même du cadre strict des *Exercices*, une première tension qui concerne donc la relation entre *le sujet croyant* et *l'Église* par rapport à laquelle il doit se situer.

Historiquement, cette tension se manifeste dans plusieurs figures différentes. Initialement, elle est certainement liée à l'émergence du sujet humain, à l'aube des temps modernes et surgit pour la première fois dans les *grandes aventures mystiques* du XVI[e] siècle. Mais elle se déplace assez vite, dans le courant du XVIII[e] siècle, vers le *champ éthique* et s'exprime depuis les «lumières» comme revendication d'une liberté de conscience par rapport à toute autorité extérieure, fût-elle ecclésiale ou d'ordre social: à l'aventure dans l'espace intérieur se substitue l'itinéraire du sujet dans la société, mais référé sans cesse au *dictamen* rigoureux d'une voix intérieure. Il y a là un passage qui se relie, notamment en pays protestant et dans le piétisme, à une troisième figure: le droit d'association des sujets d'une même référence spirituelle pour faire communauté (secte, diraient certains) et pour mettre en œuvre toute une créativité à l'encontre d'une institution ecclésiale ressentie comme sclérosée et oppressante.

Des historiens comme E.Troeltsch (1865-1923), et bien d'autres à sa suite, ont essayé de décrire cette lente émergence du sujet moderne, qui s'est certainement formé dans une opposition décidée par rapport aux Églises instituées, mais non en dehors de toute référence religieuse et biblique[2]. N'est-ce pas une certaine lecture de l'aventure spirituelle de Paul – je pense à son insistance sur l'originalité de son Évangile et sur la liberté de tout chré-

---

2. Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, dans *Gesammelte Schriften* I, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1911, p. 427-965.

tien –, n'est-ce pas aussi une sensibilité toute nouvelle des croyants pour les rencontres singularisantes entre Jésus et telle ou telle personne apparaissant dans les récits évangéliques qui ont engendré le sens moderne du sujet? L'expérience spirituelle a fonctionné dans la réalité comme le creuset où s'est formé l'homme des temps modernes, notamment par la rencontre entre la théologie spirituelle, des références philosophiques ou éthiques et un sens nouveau de socialisation. Pour sa part, la théologie dogmatique est restée pendant très longtemps en dehors de tout ce mouvement. Les commencements d'une véritable confrontation sont facilement repérables. Pour la dogmatique protestante, la rencontre se situe au début du XIXe siècle avec le «grand Schleiermacher» et sa «doctrine de la foi» (*Glaubenslehre*)[3]. En terre catholique il faudra attendre le début du XXe siècle, la «crise moderniste» et des figures comme Maurice Blondel[4], pour trouver les premiers éléments d'une fécondation mutuelle qui s'épanouira à notre époque par exemple chez un K.Rahner.

Portée à son expression la plus simple, cette première tension peut se formuler ainsi: qu'est-ce qui est premier dans le croire chrétien, sa référence ecclésiale ou le sujet croyant qui dit «je crois»? Certes, l'Église et sa dogmatique font une place d'honneur à la «personne» humaine – et Vatican II a des paroles fortes sur la liberté de la conscience – ; mais la dogmatique s'arrangera toujours pour introduire des réserves, par ailleurs très justes, en disant que la foi individuelle ne peut exister sans la reconnaissance par d'autres individus et que cette reconnaissance a besoin de repères objectifs et donc d'une loi ecclésiale qui informe la conscience individuelle et son expérience spirituelle. Par rapport à ces rappels ecclésiaux, constamment entendus à l'heure actuelle, les sujets croyants que nous sommes ne nient pas le besoin d'une formulation objective de la foi ou la nécessité d'une loi qui structure la conscience, mais introduisent sans cesse des distinctions entre une objectivité aliénante et une autre, respectueuse des sujets. Encore une fois, peut-on tenir encore que l'Église, assurée de sa propre identité dogmatique, donne place en son

---

3. Fr. D. E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* (1821/22), 2 vols, Berlin, de Gruyter, 1960; K. BARTH, *La théologie protestante au XIXe siècle, Préhistoire et histoire (1946)*, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 233-273.

4. M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, dans *Les premiers écrits de Maurice Blondel (II)*, Paris, PUF, 1965, p. 5-95; *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne, ibid.*, p. 149-228.

sein à chacun de ses adeptes ou ne faut-il pas plutôt dire que les aventures spirituelles des individus et groupes posent d'une manière toute nouvelle la question de leur reconnaissance ecclésiale et dogmatique? Nous sommes devenus, me semble-t-il, plus sensibles encore qu'au XVIe siècle à cet aveu de saint Ignace, disant après l'expérience spirituelle de Manrèse: «s'il n'y avait pas l'Écriture qui nous enseigne ces choses de la foi, il serait décidé à mourir pour elles *seulement en raison de ce qu'il a vu*[5]».

Cette première tension entre une théologie dogmatico-ecclésiale et une théologie spirituelle du sujet est probablement soutenue par des habitudes intellectuelles ou conceptuelles qui habitent la théologie depuis la grande scolastique du XIIIe siècle et qui se sont considérablement renforcées tout au long des temps modernes, d'ailleurs dans un louable souci de s'adapter aux canons de la rationalité valables dans la société ambiante. Or cette conception d'une raison anthropologique et morale, basée sur des procédures d'abstraction d'une haute technicité, risque toujours d'atteindre le sujet humain et croyant uniquement à travers une démarche d'*application* de principes globaux et de considérer sa vie morale comme *cas particulier* d'une règle générale. Depuis les débuts des temps modernes, le sujet humain proteste contre le sort qui lui est ainsi fait par la raison, et le lieu de cette protestation a été essentiellement la «théologie spirituelle» tournée vers le croyant en mal de reconnaître son expérience absolument singulière de l'Esprit et sa propre situation, par exemple tel ou tel choix à opérer, dans la *lettre* de plus en plus sophistiquée de la catéchèse dogmatique et morale. Quand l'exégèse biblique et même la dogmatique redécouvrent, ces toutes dernières années, le genre du récit, elles ne devraient pas oublier que celui-ci a bel et bien existé depuis des siècles et a survécu avant tout dans la «théologie spirituelle». C'est là où il a pu faire valoir les «événements» et «surprises» de la vie qui défient toute abstraction (pensons à saint Paul et à son récit de conversion dans sa lettre aux Galates): les expériences décisives, indissociables d'un lieu, d'une rencontre ou d'une lecture, et qui inaugurent une étape nouvelle de la vie; c'est dans le cadre d'une théologie spirituelle que le récit a pu mettre en valeur la temporalité de toute expérience humaine avec ses étapes infiniment

---

5. IGNACE DE LOYOLA, *Récit*, n° 29.

diverses et jamais récupérables dans un système; et c'est finalement dans ce type de pratique narrative en spiritualité que le corps et ses émotions humaines et religieuses ont pu trouver droit de cité, jusqu'à introduire une sorte de division très profonde dans l'expérience chrétienne et ecclésiale.

2. *Le Christ et le chrétien*

Ce qui vient d'être dit sur le langage, le récit, l'événement et le corps, nous conduit vers un deuxième lieu de conflit entre la «théologie dogmatique» et la «théologie spirituelle». L'Esprit distendu entre les aventures spirituelles des croyants et la cohésion de la collectivité ecclésiale trouve sa forme en régime chrétien par la référence au Christ. La *regula fidei* nous le rappelle: l'Église reçoit la force de l'Esprit par le *Christ* et le sujet croyant est invité par l'Esprit à suivre l'itinéraire de Jésus.

Qu'il y ait ici de nouveau tension entre deux types d'insistance peut se lire, par exemple, dans le célèbre Sermon de Jean Tauler pour la fête de Noël, qui a eu une très grande postérité théologique et philosophique. Le dominicain strasbourgeois compare les trois messes célébrées pendant la nuit, à l'aurore et en plein jour aux trois naissances fêtées à Noël:

> La première et la plus sublime naissance est celle du Fils unique engendré par le Père céleste dans l'essence divine, dans la distinction des personnes. La seconde naissance fêtée aujourd'hui est celle qui s'accomplit par une mère qui dans sa fécondité garda l'absolue pureté de sa virginale chasteté. La troisième est celle par laquelle Dieu, tous les jours et à toute heure, naît en vérité, spirituellement, par la grâce et l'amour, dans une bonne âme[6].

Tauler parlera dans son sermon essentiellement de la troisième naissance rapportée d'ailleurs immédiatement à son modèle, l'engendrement éternel du Fils par le Père (et ensuite à la naissance virginale), tandis que saint Thomas avait préféré un autre ordre quelques années auparavant dans la *Somme théologique* (III[a], q. 83, a. 2): chez lui, c'est la «naissance temporelle et corporelle du Christ» qui se trouve en troisième place comme le point d'aboutissement de son raisonnement à la fois «historique» et «dogmatique».

---

6. Jean TAULER, *Sermon pour la fête de Noël*, tome I, Paris, Desclée; Éditions de la Vie spirituelle, 1927, p. 163s.

Nous avons là deux perspectives complémentaires, bien tenues ensemble par saint Thomas et Jean Tauler; mais on voit déjà en filigrane la scission qui va bientôt se produire: Luther accentuera, dans la suite de Tauler, le «pour nous» de l'œuvre du salut, en gardant encore l'extériorité de l'action de Dieu, mais en taisant au maximum toute interrogation indiscrète sur l'être objectif et historique du Christ. Il faut bien dire que sur ce point la théologie spirituelle suivra une même perspective anthropocentrique, tandis que la christologie officielle de l'Église insistera toujours plus sur la différence historique et dogmatique entre la personne du Christ et son œuvre pour nous et en nous.

Pour faire bref, on pourrait donc résumer cette deuxième tension de la manière suivante: qu'est-ce qui est premier dans le croire chrétien, la référence objective à la figure du Christ ou l'accueil et le discernement des effets de son œuvre dans le croyant? La christologie dogmatique de ces derniers siècles a insisté plutôt sur l'*être* du Christ, pensant que seul l'accueil de la foi de l'Église dans son intégralité objective peut conduire au salut. Dans cette ligne on insiste donc plutôt sur l'Incarnation du Verbe et sur l'initiative divine dans l'œuvre du salut, bref sur ce qu'on appelle aujourd'hui une christologie descendante; avec le souci, d'ailleurs tout à fait compréhensible, de ne pas laisser disparaître la différence fondamentale entre le Christ et le chrétien, entre le Saint de Dieu et les pécheurs que nous sommes. La christologie des auteurs spirituels, par contre, n'a cessé d'insister sur la mission du Christ, en identifiant à la limite son œuvre et son être: le Christ est ce qu'il fait dans le croyant et celui-ci ne peut le découvrir qu'en «se laissant transformer en son image» (selon l'expression de la deuxième lettre aux Corinthiens).

Là encore les habitudes intellectuelles et conceptuelles - et notamment une certaine compréhension de la relation entre l'objet et le sujet - ont fortement joué tout au long des temps modernes. Voulant sauvegarder la différence entre le Christ et le chrétien, différence essentielle pour pouvoir dire qu'il y est question de péché et de grâce, la dogmatique s'est beaucoup servi, jusqu'en ces dernières années, du *schéma causal*: le Christ envisagé comme «cause» de notre salut. Or il me semble que les auteurs spirituels n'ont porté qu'un intérêt très limité à cette notion de «cause», parce que l'essentiel se joue justement dans des effets spirituels, ces «événements» ou «surprises», dont on ne peut pas ou dont on n'a pas à indiquer une «cause». Autrement dit, les «spirituels» ont perçu que les récits évangéliques ne s'intéressent pas tellement à la différence («causale») entre le maître

et le disciple (sans la nier, bien sûr), mais plutôt à sa disparition, le disciple prenant un jour la place du maître et devenant un «alter Christus», un «autre Christ», comme dit à juste titre la tradition spirituelle.

3. Recevoir le «nom de Dieu» ou donner sens au rapport d'origine

Nous arrivons ici à un troisième carrefour. Selon le mouvement indiqué par la *regula fidei*, l'*Église*, vivant dans la force de l'Esprit, reçoit sa forme par le Christ, qui la conduit vers le Père confessé en même temps comme le Créateur de l'Univers; simultanément le *sujet croyant* obtient par l'Esprit dans le Christ une liberté qu'on peut dire «sans cause», puisque Dieu seul en est l'origine. Une nouvelle tension surgit ici, au point ultime de notre itinéraire, pour en indiquer enfin deux orientations théologiques assez différentes.

Quand on pose la question centrale de toute théologie: «Qui est Dieu?», la «dogmatique» répondra: «C'est à Dieu lui-même de nous le dire», et elle se référera à la Révélation du «nom» dans l'Exode et dans le Nouveau Testament, faisant de la réception de ce nom par le Christ et dans l'Esprit le critère ultime d'une expérience authentique de Dieu. Or il me semble que la «théologie spirituelle» suit la démarche exactement inverse: étant donné sa conscience aiguë de l'impossibilité de nommer Dieu, elle partira plutôt (si je puis dire) de l'expérience du sujet et de son «sentiment océanique[7]» pour donner sens au terme même de Dieu et pour repérer dans le langage spirituel le travail de ce qui le dépasse infiniment.

C'est l'endroit où la «théologie spirituelle» transgresse sans cesse, me semble-t-il, une double frontière. Tandis que la «dogmatique» part de la connaissance ou de la communication de Dieu en Christ pour trancher, dans une démarche confessante, entre Dieu et les idoles, pour établir une frontière entre ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas, une limite entre l'autocommunication de Dieu et la création, le spirituel, *pneumatikos* ou *alter Christus*, se met plutôt à la recherche des traces d'une expérience spirituelle ou mystique à l'intérieur et au-delà des frontières constituées du christianisme et les trouve justement dans tel ou tel aspect de la création, comme le beau, ou dans tel ou tel

---

7. Lettre de Romain Rolland à Sigmund Freud du 5 décembre 1927.

moment de la vie quotidienne, comme l'amour, la souffrance ou autre, indépendamment de toute référence explicite à Dieu.

Que penser par exemple, dans cette optique, de ce récit de Julien Green:

> 18 décembre 1932. Tout à l'heure, sous un des portiques du Trocadéro, je m'étais arrêté pour regarder la perspective du Champ-de-Mars. Il faisait un temps de printemps, avec une brume lumineuse flottant sur les jardins. Les sons avaient cette qualité légère qu'ils n'ont qu'aux premiers beaux jours. Pendant deux ou trois secondes, j'ai revécu toute une partie de ma jeunesse, ma seizième, ma dix-septième année. Cela m'a fait une impression étrange, plus pénible qu'agréable. Cependant, il existait un accord si profond entre moi-même et ce paysage que je me suis demandé comme autrefois s'il ne serait pas délicieux de s'anéantir en tout cela, comme une goutte d'eau dans la mer, de n'avoir plus de corps, mais juste assez de conscience pour pouvoir penser: «Je suis une parcelle de l'univers. L'univers est heureux en moi. Je suis le ciel, le soleil, les arbres, la Seine, et les maisons qui la bordent...» Cette pensée bizarre ne m'a jamais tout à fait abandonné. Après tout c'est peut-être quelque chose de ce genre qui nous attend de l'autre côté de la mort. Et brusquement, je me suis senti tellement heureux que je suis rentré chez moi, avec le sentiment qu'il fallait garder comme une chose rare et précieuse le souvenir de ce grand mirage[8].

On n'en voudra pas au théologien s'il a quelque difficulté à reconnaître dans ce récit une attestation de foi *chrétienne*; mais on comprendra aussi que le «spirituel» puisse éprouver, de son côté, une certaine connivence avec l'expérience rapportée ici. La raison en est justement que la théologie «spirituelle» est moins portée, me semble-t-il, sur la question de l'identité ecclésiale que sur ce qui unifie en dernière instance toute existence humaine, quel que soit son contexte culturel ou religieux; elle est moins préoccupée d'une spécificité évangélique à garder pure que des multiples facettes élémentaires de chaque itinéraire humain, susceptibles d'y devenir signes d'une présence pour celui qui «cherche Dieu *en toutes choses*»; sur son chemin, la théologie «spirituelle» est finalement moins retenue par des mots, même les plus indispensables et les plus nobles comme «Dieu», «la Trinité» ou «l'amour» qui pâlissent et meurent parfois dans les événements fondateurs de la vie, même si elle cherche à redonner

---

8. J. Green, *Journal*, vol. I: 1928-1949, Paris, Plon, 1961, p. 102.

sens à tel ou tel mot ancien, à telle ou telle métaphore qui semblait usée, même si elle ne cesse de rénover le langage de la foi à partir des surprises que lui réserve la vie.

Cette première visite des trois lieux essentiels de conflit entre dogmatique et théologie «spirituelle» étant achevée, nous pourrons nous retourner et essayer de comprendre ce qui s'est passé sur le chemin parcouru et de prendre conscience de la fécondité actuelle des tensions qui s'y sont manifestées.

II. - Enjeux de la référence contemporaine à l'expérience de l'Esprit

Il y a plusieurs manières de relire ce chemin parcouru. Avant d'en venir à une lecture proprement théologique, arrêtons-nous quelques instants à la perspective sociologique qui a hanté, depuis E.Troeltsch, les théologiens et qui représente en effet la manière commune de gérer les conflits que nous avons évoqués.

1. Une lecture sociologique: trois types de socialisation en régime chrétien

En me référant, tout au début du parcours, à E.Troeltsch, j'avais fait implicitement allusion à sa distinction entre trois types de socialisation en régime chrétien: l'Église, la secte et la mystique:

> L'*Église* est une institution qui, ayant reçu à la suite de l'œuvre rédemptrice le pouvoir de dispenser le salut et la grâce, peut s'ouvrir aux masses et s'adapter au monde; car elle peut, dans une certaine mesure, faire abstraction de la *sainteté subjective* dans l'intérêt des *biens objectifs* que sont la grâce et la rédemption. - La *secte* est une *libre association de chrétiens* austères et conscients qui, parce que véritablement régénérés, se réunissent ensemble, se séparent du monde et se restreignent à leurs petits cercles. Plutôt que sur la grâce, ils mettent l'accent sur la loi et pratiquent, au sein de leur groupe et d'une manière plus ou moins radicale, la loi chrétienne de l'amour: tout cela en vue de préparer et d'attendre la venue du Royaume de Dieu. - La *mystique intériorise* et *rend immédiat* l'univers des *idées sclérosées sous la forme des dogmes et des cultes* en vue de leur possession vraiment personnelle et intime dans l'âme. Elle ne peut donc réunir que des groupes flottants structurés uniquement par des liens personnels, tandis que le culte, le dogme et les liens avec l'histoire tendent à se diluer. - Ces trois types préexistaient dès les origines et continuent de se manifester côte à côte

> dans toutes les confessions jusqu'à nos jours, entretenant *toutes sortes de rapports et d'échanges.* Seules les Églises sont à même d'agir fortement sur les masses. Les sectes se rapprochent du type Église lors de mouvements de masse en leur sein. La mystique entretient des affinités avec la science autonome et offre un refuge à la vie religieuse des classes cultivées. Dans les couches sociales sans culture scientifique, elle mène à des formes de piété orgiaques et émotives, mais complète heureusement les deux types précédents, Église et secte[9]».

Ce très grand texte demanderait un long commentaire; il faudrait notamment réfléchir sur la pertinence descriptive de chacun des trois types; par exemple: qu'en est-il aujourd'hui de la capacité du type Église de s'adapter aux masses? Je voudrais seulement souligner dans notre contexte spécifique deux choses.

L'intérêt considérable de la démarche sociologique de Troeltsch consiste à relier les *représentations* «dogmatiques» du christianisme, que nous venons de parcourir, ainsi que leur reprise, leur critique et leur intériorisation dans les associations libres de chrétiens et dans la mystique à des acteurs et à leur conception d'une socialisation. Celle-ci se vit d'abord dans le culte ou la liturgie et dans une pratique éthique avant de s'exprimer par des dogmes et leur intériorisation critique dans une théologie «spirituelle[10]». Notons en passant que ce type d'analyse sociologique du christianisme s'harmonise parfaitement avec une lecture à rebours de la *regula fidei* qui prend son départ dans l'article ecclésiologique.

Ma deuxième remarque, par rapport au texte de Troeltsch, concerne plus directement les rapports entre les différents acteurs chrétiens et donc entre les trois types de socialisation en régime chrétien. Troeltsch dit qu'ils cohabitent «dans toutes les confessions jusqu'à nos jours, *entretenant toutes sortes de rapports et d'échanges*». Il a lui-même une vision assez pacifique de ces rapports et il plaide pour une complémentarité fructueuse entre le type Église, l'association libre et l'expérience mystique, la grande tâche des chrétiens consistant à «favoriser l'interpénétration de ces trois types sociologiques fondamentaux et (à) les réunir en une structure qui les réconcilie entre eux, cette tâche à caractère sociologique et organisationnel étant bien plus urgente que toute question dogmatique[11]». D'autres sociologues, comme

9. E. Troeltsch, *Die Soziallehren ...*, cité n. 2, p. 967.
10. *Ibid.*, p. 968.
11. *Ibid.*, p. 982.

par exemple Max Weber, insistent beaucoup plus fortement sur le caractère conflictuel des relations entre ces différents types de socialisation et leurs expressions «dogmatiques» et «spirituelles»; et un regard sur la situation actuelle de l'Église leur donne, à mon avis, raison: la différence classique entre la théologie «dogmatique» et la théologie «spirituelle» révèle aujourd'hui ces lieux de tension qui, me semble-t-il, correspondent parfaitement à notre position de chrétiens dans nos sociétés occidentales.

La lecture théologique annoncée a ici trouvé son point de départ. Suffit-il de constater ces tensions ou ne faut-il pas plutôt se demander si elles ne nous renseignent pas sur ce que Troeltsch et d'autres ont appelé au début de ce siècle «essence du christianisme»[12]? Autrement dit, ces tensions et ces conflits entre une théologie «dogmatique» et une théologie «spirituelle» ne sont-elles pas liées à ce que sont le croire et l'agir chrétiens?

Il y a un schéma historique par rapport auquel je voudrais réagir ici, parce que je le considère comme mythique. Le christianisme primitif et patristique ne connaît pas la distinction qui nous occupe, qui surgit seulement au XIII[e] siècle et entre, à partir du XVI[e] siècle, dans un stade plus conflictuel; on pourrait donc rêver d'un retour vers une unité antérieure à la scission, attitude qui est, il faut bien le dire, assez répandue à l'heure actuelle. Je voudrais plutôt m'interroger sur la fécondité théologique des scissions et des tensions, pour mieux cerner *le statut actuel de notre croire chrétien et de la référence à l'expérience spirituelle.*

2. *Une scission interne au croire chrétien*

Or, si nous repartons vraiment de la scission entre deux types de théologies, telle qu'elle s'annonce au moment de la haute scolastique (pensons à saint Thomas et Jean Tauler), nous pouvons facilement situer notre questionnement actuel.

Thomas pose en effet dans l'article 6 de la première question de la *Somme*, pour la première fois dans l'histoire de la théologie, une distinction qui parcourra l'ensemble de son œuvre, entre deux manières de juger, et qui lui permettra ensuite de distinguer deux types de théologie:

---

12. E. TROELTSCH, *Was heißt «Wesen des Christentums»?* (1903), dans *Gesammelte Schriften I*, cité n. 2, p. 386-451.

> Il arrive qu'on juge par *inclination*, comme l'homme vertueux, *disposé au dedans* à bien agir, juge par cela même avec rectitude de ce qu'il doit faire.... Mais il est une autre façon de juger, à savoir *par science*, comme celui qui est instruit dans la science morale peut juger de la vertu *sans être vertueux.* La première façon de juger, appliquée aux choses divines, est le fait de la sagesse don du Saint-Esprit, sagesse dont l'Apôtre dit: «L'homme spirituel juge de toutes choses», et Denys: «Hiérothée est devenu sage non seulement en étudiant, mais *en éprouvant le divin.*»

Nous avons là une référence claire à l'expérience de Dieu! «Quant à l'autre façon de juger», continue saint Thomas, «c'est celle qui appartient à la science qui nous occupe, science qui est obtenue par l'étude, bien que ses principes lui viennent de la révélation» (I^{a}, q. 1, a. 6). Nous remarquons que Thomas ne conduit pas la comparaison jusqu'au bout, parce qu'il se garde bien de dire que «celui qui est instruit dans la science théologique peut juger des choses divines sans être croyant».

Il n'est pas facile d'expliquer en peu de mots les présupposés de la position de Thomas, qui conduit à l'expulsion de l'expérience spirituelle, du «pati divina per connaturalitatem», hors du champ de la théologie «dogmatique». Il faudrait traverser pour cela tout le «traité de la foi» dans la II^{a} II^{ae} de la *Somme* et analyser la distinction fondamentale entre la *fides*, propre à notre état de pérégrination terrestre, et la *visio*, réservée aux anges et aux bienheureux. Thomas cite sans cesse *1 Co 13*, 12: «Nous voyons maintenant par un miroir en énigme, mais alors ce sera face à face.» Et même, continue-t-il, «cette vision, les anges l'ont déjà: ce qui revient à dire que ce que nous croyons, eux le voient»(II^{a} II^{ae}, q. 1, a. 5). Dans cette différence fondamentale se logent les «représentations» de la foi chrétienne, son discours distribué en trois articles, indiquant clairement l'extériorité de l'objet de la foi qui est Dieu et la non-évidence de l'acte qui s'attache à Lui. On retrouve cette structure à tous les niveaux de la «dogmatique»: extériorité du Créateur réaffirmée contre le risque de l'indistinction averroïste, extériorité historique de l'Incarnation maintenue contre la confusion arienne entre le Christ et le chrétien, légitimation enfin de l'autorité ecclésiale, qui se situe précisément à l'endroit de l'in-évidence radicale de l'acte de foi.

Plus ou moins rejetée hors du champ de la «dogmatique», au nom même d'une certaine conception de la foi, la théologie spirituelle a profité de sa nouvelle liberté pour se constituer elle-même. On peut se demander aujourd'hui s'il ne fallait pas arriver à la clarté, sinon à la dureté, des distinctions thomistes

pour ouvrir, par exemple chez le rhénan Jean Tauler ou plus tard dans la mystique espagnole, le champ d'un questionnement tout autre: si l'acte de foi est vraiment de l'ordre de l'in-évidence (ou de la non-vision) et l'objet de la foi de la catégorie de l'in-expérimentable (ce dont la substance n'est pas possédée), que peut bien signifier une expérience spirituelle qui prétend «éprouver le divin sous mode de connaturalité»?

Cette nouvelle question, propre à la théologie «spirituelle», se greffe en fait sur les «représentations» de la foi[13] dont l'inadéquation radicale à ce qu'elles visent, c'est-à-dire «Dieu», produit dès lors une «épreuve» ou un «travail d'enfantement» dans le sujet lui-même et son acte de croire, transformation qu'on peut bien désigner par le terme d'«expérience». Sans pouvoir repasser tout de suite par les trois lieux de conflit dont nous avons parlé, je voudrais indiquer au moins deux aspects ou moments de cette «expérience».

Il y a d'abord le «travail» de *l'autocritique*, qui concerne à la fois le côté affectif du sujet ou son désir et ses représentations ou ses images, cet aspect de l'expérience spirituelle que la lecture de saint Jean de la Croix permet d'aborder. En tout cas, on voit mal comment entrer dans le *pati divina* sans que les représentations de l'Église, du Christ et même de Dieu, que le croyant s'est forgées à un moment de son itinéraire, tombent et soient emportées par la vie et la connaturalité divine qui s'y fait jour. L'autre aspect de ce travail concerne la parole absolument singulière qui peut émerger de ce dépouillement. Sans contester les constructions rationnelles de la «dogmatique» qu'ils n'habitent plus vraiment, les «spirituels» joignent à l'autocritique la capacité d'*autoformulation*, qui se manifeste chez eux dans une créativité linguistique, avec une intensité très proche de celle de l'Écriture. Il suffit d'évoquer ici comme preuve parmi d'autres tel récit autobiographique, tel sermon de Tauler ou encore la poésie d'un Jean de la Croix.

Faut-il regretter la scission entre deux types de théologie qui ont trouvé, tous les deux, depuis le XVI[e] et le XVII[e] siècle, leur pleine autonomie? Il me semble plutôt que la théologie «spirituelle» avec sa référence à l'expérience de foi a atteint aujourd'hui un état tel qu'elle peut non seulement révéler, à travers les conflits évoqués au début, un aspect «essentiel» du croire chré-

---

13. Cf. *1 Co 13*, 12 et *2 Co 3*, 18.

tien mais aussi marquer en retour la «dogmatique» elle-même (et nous y reviendrons).

3. Le croire chrétien en mal de fondement dans la société contemporaine

Ce qui vient d'être dit du retour critique de la foi sur elle-même et de sa capacité d'autoformulation manifeste en fait ses exigences *internes*, dans la mesure où elle ne peut exister sans que la démesure de Dieu ne se crée en elle un espace toujours plus large d'accueil. Mais cette expérience, «spirituelle» au sens fort du terme, et la théologie qui s'y rapporte, sont affrontées *aujourd'hui* à une situation totalement inédite. Dans la mesure où le croire chrétien ne trouve absolument plus d'appui dans la société globale, étant pour ainsi dire mis à nu dans sa prétention fondamentale d'être une rencontre de Dieu, la référence à l'expérience spirituelle se voit chargée d'une fonction nouvelle: «fonder» mon croire dans une société où les vérifications comptent. Comment rendre compte de ma foi aujourd'hui devant moi-même et devant les autres, sinon à partir de l'«expérience» de Dieu qu'elle me permet de faire?

C'est exactement l'endroit où nous retrouvons les paramètres essentiels de toute théologie «spirituelle»: le retour autocritique et la capacité d'autoformulation de la foi mais, bien sûr, dans une perspective quelque peu différente.

Le retour autocritique d'abord. Il me semble qu'un certain nombre de chrétiens le vivent très fortement, parfois même durement. Étant investis *avec toute leur énergie humaine* dans la société, je veux dire dans leur vie relationnelle, familiale, professionnelle, militante, avec tous ses aléas, leur foi se découvre de plus en plus mise à nu dans sa forme invisible, dans son extériorité contrariant apparemment leur volonté d'autonomie, dans son étrangeté même; bref, elle leur apparaît tout d'un coup comme sans poids face à l'engagement humain dans le visible.

Ce décapage, qui ressemble sous certains aspects au processus que les mystiques désignent par le terme de «nuit de la foi», peut aboutir à la mort du croire, certes; mais il peut dégager aussi le terrain où se produira sa conversion. La mise à nu de la foi comme foi singularise le sujet, en lui enlevant l'appui du groupe chrétien et même de l'Église, dans la mesure justement où il s'interroge, à l'intérieur de sa propre conscience, sur sa relation absolument singulière au Christ et sur la position du Christ dans son propre rapport à l'Origine. Nous retrouvons là nos trois car-

refours. On peut utiliser vraiment le vocabulaire de «miracle» quand se produit, dans cette situation critique, l'expérience d'une unification radicale, le sujet se découvrant, tout d'un coup, de l'intérieur de lui-même «alter Christus», autre Christ, vivifié par l'Origine appelée «Dieu»; découverte si neuve que l'itinéraire se scinde ici en deux: un «avant» et un «après». Le signe par excellence d'un tel événement est sans doute la parole, non pas la répétition stérile d'un discours de foi appris autrefois des maîtres compétents, mais la parole absolument singulière qui surgit du silence d'origine pour manifester la capacité humaine d'autoformulation, parole souvent très simple, parole parfois marquée d'une intense créativité poétique.

Il est encore un dernier aspect de cette expérience spirituelle, fondatrice du croire; il nous ramènera à la lecture sociologique. Nous vivons, en Occident, dans des sociétés extrêmement différenciées où la multi-appartenance des sujets, imposée par la mobilité sociale, est la règle générale. Chacun de nous a plusieurs vies; chacun de nous vit des investissements d'énergie multiples et différenciés. Nul besoin d'entrer dans les détails, tellement c'est évident pour la plupart de nos contemporains. Ce qui peut produire la mort des sujets, quand ils se résignent à fonctionner simplement dans chacune de leurs vies familiales, professionnelles, associatives ou militantes etc., peut aussi susciter une sorte de soubresaut, la constitution à frais nouveaux d'une identité spirituelle. Il est de l'«essence» même du croire chrétien comme expérience - et nous le découvrons aujourd'hui plus que jamais - de permettre une véritable itinérance, dont l'unité mystérieuse donne la possibilité de vivre des appartenances humaines extrêmement diversifiées. Il est de l'«essence» même du croire chrétien de recevoir la démesure de l'énergie divine en l'adaptant aux mesures largement diversifiées des sujets humains.

Le sociologue distingue, nous l'avons vu, entre trois types de socialisation en régime chrétien: l'Église, qui ne peut jamais fonctionner comme englobant ultime ou intégral, les associations libres de croyants et la mystique. Il constate que ces types «entretiennent toutes sortes de rapports et d'échanges» (selon les propres termes de Troeltsch). Le théologien, de son côté, se demande si cette situation, critique pour la foi, ne peut pas révéler aujourd'hui sa véritable «essence».

Si c'est le cas, comme je le pense, que devient dès lors la «dogmatique ecclésiale»? Question à laquelle je voudrais brièvement répondre en concluant.

III. - La théologie dogmatique comme théologie spirituelle?

La «théologie spirituelle»: point critique pour la dogmatique ecclésiale; cette affirmation, qui fait le titre de cet article, a un double sens. Il me semble avoir montré que la scission intervenue entre ces deux types de théologie à partir du XIII[e] siècle a conduit pas à pas la dogmatique vers une crise radicale. Devenue durant la première moitié de ce siècle une construction inhabitable, parce qu'irrespirable pour beaucoup, elle a vu les fidèles chercher d'autres demeures pour leur foi.

Mais on peut dire aussi que le contentieux entre ces deux types d'approche est devenu tel au XX[e] siècle qu'une réaction se déclenche d'elle-même. Pendant les années cinquante le point critique était atteint, et il revient à la grande génération des théologiens du Concile d'avoir opéré une transformation substantielle de la «dogmatique», en y introduisant la préoccupation éminemment concrète de l'homme moderne de fonder son croire par la référence à l'expérience.

1. De la «théologie spirituelle» à la théologie fondamentale

Pour la théologie classique, il suffisait en effet de traiter la question des fondements de la foi en forme de préambule, parce que la foi chrétienne était déjà soutenue dans la société globale par une évidence première. Une fois la crédibilité du croire chrétien établie, on pouvait s'engager dans une explication des différents mystères de la foi sans se soucier tellement de la question de leur recevabilité.

Or nous avons la conviction aiguë que la foi n'est jamais acquise une fois pour toutes et que nous sommes bien obligés, à chaque étape de notre vie, de remettre les fondements de notre foi en chantier. Par ailleurs, la traversée des trois grands articles de la foi chrétienne, telle que je l'ai proposée au début, montre à l'évidence que la question du fondement se pose à tout moment et à propos de tout. On peut dire aussi dans cette perspective que la fonction du discours tripartite et trinitaire de la foi est de structurer l'*unique* acte salvifique qui enracine l'homme dans son Origine.

Ce qu'on pourrait considérer aujourd'hui comme allant de soi a été en fait occulté pendant très longtemps et l'est encore souvent. On comprend dès lors pourquoi Rahner et Balthasar défendent avec une telle vigueur *l'unité entre la théologie dogmatique et la théologie fondamentale. Mais cette unité ne peut se*

faire autrement que par la théologie spirituelle, qui est pour eux le «lieu pratique» où se forme, et se transforme sans cesse, l'acte spirituel de la vie humaine et l'intelligence qui en fait partie. Il revient donc en dernière instance à une théologie spirituelle, sensible non seulement aux grandes structures de la vie en Esprit mais aussi aux besoins de l'homme moderne, de fonder son croire en référence à sa propre expérience, de travailler résolument au renouveau dogmatique.

2. Les tâches de l'autocritique, de l'autoformulation et de la différenciation dans la «dogmatique»

Il me semble que les résistances ecclésiales viennent de la difficulté à se laisser réellement atteindre par les *habitudes intellectuelles* de la théologie spirituelle, telles que je les ai résumées: la démarche d'autocritique, la capacité d'autoformulation et l'acceptation lucide de la différenciation interne de la société moderne.

Prenons la démarche d'autocritique. Face à la société moderne, la dogmatique du Concile Vatican I avait fait de l'Église le référent ultime de la crédibilité de la foi: «L'Église est, à cause de son admirable propagation, de son éminente sainteté, de son inépuisable fécondité en tous biens, à cause de son unité catholique et de sa solidité invincible, par elle-même (*per se ipsam*) un grand et perpétuel motif de crédibilité et un témoignage irréfutable de sa divine mission[14].» On peut se demander si aujourd'hui la crédibilité de l'Église n'est pas plutôt à la mesure de sa capacité de critiquer ses propres réflexes de repli. Il n'est d'ailleurs pas du tout certain que la survie doive figurer parmi les premiers objectifs de la communauté chrétienne. C'est alors à la dogmatique de lui rappeler constamment que son *identité* est entre les mains d'un *Autre.*

Ensuite le respect ecclésial devant la capacité des croyants de dire leur propre expérience. Prenant la parole au nom de l'Église, la dogmatique est en effet sans cesse tentée de l'enlever aux fidèles. On peut alors se demander si sa crédibilité ne dépend pas aujourd'hui de sa capacité d'«indiquer», au cœur de notre histoire, la *possibilité* d'une expérience immédiate de Dieu, et d'y initier de telle façon qu'elle puisse et doive recevoir, à chaque moment de cette histoire et en chaque lieu du monde, sa figure originale, personne - ni groupe, ni individu, ni même période

14. DENZINGER-SCHÖNMETZER, 3013.

historique - ne pouvant être dispensé de faire cette expérience pour son propre compte.

Et enfin l'acceptation lucide de la différenciation interne de la société moderne. La dogmatique «ecclésiale» est sans cesse attirée par le projet d'un ecclésiocentrisme englobant. Or elle doit compter aujourd'hui avec la multi-appartenance des sujets et leur difficulté à unifier leur vie. Va-t-elle se rendre naïvement complice de leur tentation de chercher cette unité dans une simple conformité à la loi du groupe ecclésial ou saura-t-elle les conduire vers le mystère absolument singulier de leurs existences?

L'enjeu de ces habitudes intellectuelles héritées de la théologie «spirituelle» est en fait la gestion correcte de la «règle de foi», dont la dogmatique ecclésiale est le garant. En fait le «spirituel» rappelle au dogmaticien quelque chose qu'il devrait savoir puisque, depuis le IVe siècle, la règle de foi indique et règle simultanément dans son article pneumatologique son propre mode d'emploi.

On peut se reporter, pour en saisir le sens, à la célèbre «économie basilienne», qui se contente, dans la difficile question «dogmatique» de la divinité de l'Esprit, d'une réserve purement négative: «nier que l'Esprit soit une créature et ne pas le séparer du Père et du Fils»[15]. S'il ne demande pas davantage aux croyants, c'est pour sauvegarder le lien ecclésial et parce qu'il est parfaitement conscient du caractère expérimental de l'article pneumatologique de la foi, qui n'est accessible dans sa plénitude qu'à celui qui entre dans le travail spirituel qu'il indique. «J'estime qu'au-delà nous ne devons rien réclamer», écrit saint Basile aux prêtres de l'Église de Tarse. «Pour moi, je suis persuadé qu'ils (ceux qui veulent entrer avec nous dans la communion des frères) trouvent, dans un commerce assidu avec nous, dans l'exercice pacifique de la vie commune, tous les éclaircissements désirables, grâce au Seigneur qui fait coopérer toute chose au bien de ceux qui l'aiment[16].»

---

15. BASILE DE CÉSARÉE, *Traité du Saint-Esprit,* coll. Sources chrétiennes, 17 bis, en particulier l'introduction de B. PRUCHE, Paris, Cerf, 1968, p. 104-110.
16. ID., *Lettre 113*, dans *PG* 32, 528A. (trad. Courtonne, dans la coll. «Les **Belles Lettres», Paris, Budé, II, 1961, p. 17).**

3. Et les points de friction?

Est-ce à dire que l'«économie basilienne», que je considère comme la règle spirituelle de toute dogmatique, fait disparaître les points de friction? Je ne le crois pas, dans la mesure où les conflits et les tensions font partie de l'histoire humaine et que toute perspective théologique est toujours tributaire de la position ecclésiale de celui qui la propose. Or être garant et de la fidélité apostolique au Christ et de la communion de tous ceux qui s'y réfèrent, ou bien prendre la parole au nom de sa propre expérience de foi n'est pas exactement la même chose.

Certes, la dogmatique doit respecter, dans la ligne de sa tâche spirituelle, la différence entre le sujet croyant et la collectivité ecclésiale, le projet du Christ de faire de son disciple un «autre Christ» et le désir de Dieu d'être nommé par chaque être humain d'une façon absolument originale. Mais elle reste en cela simplement fidèle à la *regula fidei.* On peut espérer qu'elle trouvera toujours en face d'elle des *pneumatikoi* vivant des «fruits de l'Esprit: amour, joie, paix, etc. «Contre de telles choses», leur dit saint Paul, «il n'y a pas de loi» (*Ga* 5, 22).

F-75006 Paris Christophe THEOBALD, S.J.
35, rue de Sèvres Centre Sèvres

Sommaire. — Tandis que la théologie spirituelle se réfère à la singularité absolue de l'expérience de Dieu et à son caractère universel ou commun, la théologie dogmatique suppose la référence à la «règle de foi» et la distinction entre sujets croyants et garants de l'unité et de la fidélité apostolique. L'article propose une réflexion sur les «points de friction» entre ces deux types de théologie, les inscrit dans une perspective historique et évalue les services rendus par la théologie spirituelle à la dogmatique.

Summary. — While spiritual theology refers to the absolute singularity of the experience of God and to its universal or common nature, dogmatic theology implies a reference to the *rule of faith* and a distinction between the «believing subjects» and the wardens of unity and apostolic fidelity. The article initiates a reflexion around some discrepencies between those two types of theology: having brought them into a historic perspective, it assesses the services which the spiritual theology renders to the other.